

<sup>19</sup> ГАСО. Л. 11 об. – 12.

<sup>20</sup> Справочная книжка по библиотечному делу, книжной торговле и издательству / сост. В. Н. Чарнолуский. 2-е перераб. и доп. изд. Петроград, 1914. С. 9.

<sup>21</sup> Об организации контроля над библиотеками см.: *Шабаршина О. В.* Государство и библиотеки на Урале во вт. пол. XIX – начало XX в. // Библиотека и история: тезисы междунар. науч. конф. 18–19 нояб. 2008 г. г. Москва / ГПИБ России. М., 2008. С. 91–93.

<sup>22</sup> ГАСО. Ф. 621. Оп. 1. Д. 153. Л. 1–6.

<sup>23</sup> Там же. Ф. 643. Оп. 1. Д. 1643, 2477.

<sup>24</sup> Подробнее об этом см.: *Шабаршина О. В.* «Управление заводами просит Вас возвратить числящийся за Вами...» (из истории Нижнетагильской заводской библиотеки) // Тагильский краевед № 20: рукопись: в 2 ч. Нижний Тагил, 2010. Ч. 1. С. 131–138.

**Е. Е. Дутчак**

### **ФОРМИРОВАНИЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПЕРИОДЫ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ, ИЛИ ЗАЧЕМ КРЕСТЬЯНИНУ-КОЛОНИСТУ ХРИСТИАНСКАЯ КНИГА?<sup>1</sup>**

Исследователям русской народной колонизации хорошо известно, что крестьянскую миграцию нередко «сопровождала» миграция книжная. Широкое распространение в Зауралье христианской книжности – древней и новой, рукописной и старопечатной – подтверждает общее правило<sup>2</sup> и вместе с тем ставит задачу уточнения роли, которую она играла в среде переселенцев. Ее решение предполагает ответ на следующие вопросы: 1) в каких именно книгах нуждался русский колонист для сохранения собственной культурной специфики в мультикультурном регионе; 2) каким образом привезенный, купленный или переписанный текст помогал ему конструировать адаптивные формы идентичности.

Уточним, что далее речь пойдет не об отдельно взятых литургических, уставных и четых сочинениях, а о кириллических собраниях как некой целостности, состав и строение которых несет информацию об этноконфессиональных характеристиках владельцев, их возможностях включаться в действующие социальные связи или создавать новые. Рассматриваемая в таком ключе сакральная книжность выступает своего рода овеществленной версией культурной памяти<sup>3</sup> – «механизмом», отвечающим за равновесное состояние социума, в том числе – за плавное протекание в его мигрирующей части идентификационных процессов. Названная черта кириллической книжности обеспечивается тем, что ею (как и любой другой конфессиональной) фиксируются идеалы, нормы и ценности и одновременно моделируются ситуации, когда их нарушение/коррекция неизбежны.

Макро- и микросоциальные трансформации – объективный фон сибирской колонизации XIX–XX вв. – оказывались как раз теми обстоятельствами, которые требовали «превращения» знания сакрального в актуальное. Выскажем гипотезу о том, что успешность адаптации к ним зависела от способности русских переселенцев в отрыве от православной ойкумены *самостоятельно* воспроизводить и транслировать базовые этноконфессиональные свойства, используя имеющиеся в распоряжении кириллические книги.

Материалом для ее проверки выступили три собрания кириллических книг XV–XX вв., естественным образом сложившиеся в ходе движения крестьян в Сибирь. Первое принадлежало пермским староверам-поморцам Нифантовым, переехавшим в Томскую губернию между 1861 и 1880 гг. (конфисковано в 1923 г.; 26 ед.); второе – доступная для изучения часть «скитской библиотеки» староверов-странников томско-чулымской тайги (начало складывания – 1830-е гг., 115 ед.). Третьим владела община без выраженной конфессиональной специфики, просуществовавшая в Нарымском крае с конца XIX в. до 1980-х гг. (75 ед.; передано наследниками)<sup>4</sup>.

При изучении собраний следует учитывать фактор неполноты: книги могли передаваться, теряться, при конфискации попадать в разные хранилища<sup>5</sup>, а в случае со странниками – по сей день находиться в живом обращении. Тем не менее, схожие условия бытования позволяют считать их, пользуясь языком социологии, «случайной выборкой», т.е. надежными и типологически сходными информационными массивами. Для удобства изложения первое и второе будем называть «поморским» и «странническим», для указания на владельцев третьего воспользуемся термином «безотчетливые»<sup>6</sup> и именем последнего хранителя П. Ф. Тиунова – «тиуновская коллекция».

### **Какая книга нужна крестьянину-колонисту:**

#### **состав и цели формирования кириллических книжных собраний**

Ответ, казалось бы, очевиден – ему необходима книга: а) для совершения ежедневного богослужения и не обязательно в храме – Евангелие апракос, Апостол апракос, Требник, Псалтырь следованная или Часовник, Триоди постная и цветная, Минея общая; б) для руководства в повседневной практике – уставные тексты для монашествующих и мирян; в) для получения представления о собственной социокультурной традиции – агиографические, историко-полемические, веро- и нравоучительные сборники разной степени устойчивости и сложности.

Однако простое перечисление структурных элементов кириллических собраний не раскрывает ни процесс выработки мигрантами адаптационных стратегий, ни различий в идентификационных технологиях старо-

ров и «безотчетливых». Полагаем, что более продуктивным будет учет количественного соотношения обозначенных типов текстов и содержательная характеристика их состава.

Сравнение показывает, что конфессиональные предпочтения никак не отражены арифметически: во всех трех собраниях доминируют четьи книги, 2/3 оставшегося объема занимают богослужебные и всего лишь 3–8% приходится на долю уставных<sup>7</sup>. Это свидетельствует об общности практик, используемых крестьянским социумом для воспроизводства себя в качестве этноконфессиональной общности – как русских и православных одновременно. Литургический текст давал ему возможность своими силами поддерживать внутригрупповое единство<sup>8</sup>, а сочетание большого числа четьих с минимумом уставных – облегчить поиск сообразных возникающим ситуациям решений-прецедентов, четко понимая пределы культурной лабильности.

Вместе с тем установить, какая из сторон базовой идентичности – конфессиональная или этническая – была для мигрантов определяющей, помогает состав их богослужебных текстов.

Присутствие в странническом и поморском собраниях книг, принятых в храмовом ритуале<sup>9</sup>, недвусмысленно говорит о том, что старовер-беспоповец не сомневается в праве на его совершение. Если для странников подобная убежденность логична: их учение о побеге строилось на буквальной трактовке концепта апокалиптической пустыни – последнего места укрытия христианской церкви, то в случае с поморцами ситуация не столь однозначна. Это согласие хотя и считает пресечение рукоположенной духовной иерархии состоявшимся, но не стремится к разрыву с «никонианским миром». Вероятно, в легкости, с какой сообщества, отличающиеся эсхатологическими доктринами и жизнеустройством, включили в литургическую практику тексты, по канону требовавшие присутствия священника, скрывается идентификационное сходство. Оно могло возникнуть под воздействием реалий Нового времени, с которыми вынуждена считаться религиозная оппозиция традиционалистского характера, чтобы сохранить влияние в народной среде. Это было достижимо лишь при условии наращивания «идентификационной программы» – дополнения ее социокультурного блока (носитель истинной веры – страдалец, мученик, борец) политическим (носитель знания о происходящем и, значит, истинной власти).

Переплетение конфессионального и политического решило несколько взаимосвязанных задач. Каждому из течений оно дало основания считать только себя наследником утраченной в государственном масштабе православной царственности<sup>10</sup> и, значит, не только самостоятельно выбирать форму богослужения, но и объяснять потенциальной аудитории

правомерность разрыва с другими согласиями и толками. Логично вытекающее отсюда активное использование в качестве инструментов идентификации<sup>11</sup> концепта избранничества («избранное стадо Христово») облегчило поглощение этнического *конфессиональным* и обусловило восприятие русского в широком смысле – как производного от «правильного» вероисповедания признака.

Остальное, в сущности, оказывалось вариантами, отраженными уже составом четых книг. Для странников консолидация по конфессиональному, а не этническому принципу санкционировала миграции на восток и создание «чувственной пустыни» – территории спасения для «своих», защищать которую следовало с помощью тщательного отбора книжной продукции<sup>12</sup>. Поморцы, напротив, сделав доступные синодальные и старообрядческие издания средством миссионерского воздействия на пока еще «чужих», целенаправленно превращали жителей сибирской деревни, испытывающей недостаток в храмах и клире, в убежденных сторонников<sup>13</sup>.

Идентификационные особенности староверия провоцируют вопрос – что фундировало самосознание группы «безотчетливых», чье переселение в Нарымский край в конце XIX в. диктовалось не оформленной доктриной, а скорее апокалиптическими настроениями и фобиями. Их всплеск связан с подготовкой Всероссийской переписи населения 1897 г. и все более усиливающимся воздействием модернизации на крестьянское хозяйство региона<sup>14</sup>. На этом фоне добровольный выход за пределы «большого мира» нескольких семей – жителей уральских и сибирских губерний – выглядит вполне традиционным для русского крестьянского социума методом реагирования на изменения (материальные и ментальные) привычного уклада.

Следовательно, собрание, сложившееся в ходе – в известной мере – механического объединения родовых библиотек, во-первых, должно отразить главную особенность «безотчетливых» – их принадлежность не к определенному согласию, а староверию вообще. Действительно, находящиеся в его составе Апокалипсис, Слово Ефрема Сирина об антихристе и Видение Григория сами по себе мало пригодны для корректного анализа религиозных представлений владельцев. Лишь в дополнении со сведениями о графике написанных колонистами текстов<sup>15</sup> и их явным желанием остаться в удалении от населенных пунктов они могут быть приняты как свидетельство «старообрядческого происхождения». Во-вторых, это собрание должно содержать информацию прямого и косвенного характера о путях формирования из представителей разных согласий единого коллектива.

Прежде всего, обращает на себя внимание самоназвание поселений – «поместья» – и содержание дневниковых записей насельников<sup>16</sup>. Еще их

публикаторами Л. Н. Приль и А. И. Мальцевым отмечено, что они посвящены описанию природы и хозяйственных занятий, в то время как упоминания о религиозной стороне жизни сведены к счету лет по Пасхам. Видимо, для переселенцев, в большей степени связанных с ценностными установками крестьянской культуры, нежели монашеской, объединяющим фактором становились культурно-языковые воплощения их базовой идентичности – аграрный календарь, бытовые нормы и лексика. Иными словами, православие воспринималось ими как признак *этнический*, как неременное свойство русского человека.

Опосредованно о том же свидетельствует состав их служебных текстов – Евангелие апракос, Псалтырь, Требник, Часослов и Месяцеслов, несколько переписанных молитв и канонов. Как можно предположить, перечень достаточно стандартный для мигрантов, понимающих невозможность замещения рукоположенного священства, не стремящихся стать церковью институционально, но готовых учиться правильному исполнению ритуала и освященному традицией миропониманию. Не случайно в их распоряжении обнаруживаются кириллическая и певческая азбуки и симптоматичный набор четких текстов – отрывки из Евангелий, жития (не старообрядческие!), сентенции и примеры из Пролога, Звезды пресветлой, Великого зеркала. В сущности, этот комплекс и является экстрактом знаний о мироустройстве, которые требовались колонисту, чья изоляция не фундировалась доктринально.

В то же время собрание «безотчетливых» с типичными чертами народных библиотек XIX в. ставит ключевые для понимания крестьянской логики самоотождествления вопросы – что заставляет традиционный социум размышлять о своей конфессиональности и какой облик в итоге принимает религиозная компонента идентичности?

Напрашивается предположение – решающим фактором станет встреча с иной культурой. Оно не лишено оснований: в «поместях», образованных на территории негласно считающейся эвенкийской и селькупской<sup>17</sup>, переписываются тексты о воздержании от общения с «нечестивыми» и обращении язычников<sup>18</sup>. И все же полагаем, что это объяснение недостаточно. В силу каких-то обстоятельств группа «безотчетливых» не выразила письменно желания разобраться в палитре старообрядческих учений и соборно примкнуть к одному из них. Хотя именно в такой логике действуют староверы-беспоповцы, в чьих библиотеках немало текстов о крещении/перекрещивании как ритуале, создающем сообщество избранных.

Причины столь явного отличия «тиуновской коллекции» от классических старообрядческих собраний попытаемся установить в уже рамках следующей проблемы.

### **Зачем крестьянину-колонисту христианская книга: кириллический текст и конструирование идентичности**

Как правило, имеющаяся в распоряжении исследователя источниковая база (статистика, местная периодика, делопроизводственная и судебнo-следственная документация) открывает лишь экономико-социальную сторону адаптации мигрантов – их отношения со старожилами, заимствование хозяйственных технологий и т.д. В то же время социокультурная основа расширения/смены поведенческих стратегий, а именно: конструирование на фундаменте базовой этноконфессиональной идентичности новых моделей самоотождествления – остается за кадром.

Полагаем, что именно через «внутренние» и «внешние» элементы кириллических собраний – характер переписываемых/создаваемых сочинений и физический облик книги – есть возможность установить «правила», по которым в среде русских переселенцев формировалась ориентация на закрепление в Сибири. Индикаторами, показывающими «прочность» связи с Россией и «русским» в широком смысле и одновременно вектор включения в региональные социальные сети, выберем: а) наличие историко-полемических сочинений, обосновывающих самодостаточность переселенцев; б) подражание при изготовлении рукописей стилю известных книжных центров Европейской России; в) освоение церковнославянской орфографии и каллиграфии.

Видимо, наиболее быстро переход к новым правилам собственного позиционирования осуществляли представители радикального крыла староверия – странники, верование которых постулировало пространственный разрыв с родиной. Все созданные томско-чулымскими скитниками рукописи «неказисты», «примитивны», а 8 из 14 обнаруженных нами в их собрании историко-полемических текстов составлены по узколокальным вопросам и удовлетворяются цитированием местных авторов.

В исследовательской литературе подобные явления принято объяснять региональной спецификой: отсутствие централизованного скриптория объективно препятствовало складыванию слоя народных книжников, владеющих узнаваемыми приемами написания и оформления кириллического текста. Однако абсолютная убежденность сегодняшних скитников в том, что созданные их идеологами рукописи «правильные» и особенности самоназваний (христиане, сибиряки, «прежде жили в Казани», «родители с Урала» и – «мы раньше по паспорту писались русскими») позволяет предположить и другое.

Догматически обоснованная культурная граница скитов с метрополией, фиксируемая ритуалом крещения<sup>19</sup>, и регулярная помощь единоверцев, пока еще остающихся «в миру», давали все основания их жителям считать себя идейно и хозяйственно самостоятельной церковью «после-

дних времен». «Сжатие» православной ойкумены до размеров таежного массива облегчало как адаптацию выходцев из Европейской России к природным условиям края, так и достраивание конфессионального фундамента их идентичности региональной компонентой. В итоге, осознание себя в равной мере христианами и сибиряками становилось мощным фактором для разрыва мигрантов-странников с исторической родиной и обоснования их групп в Зауралье.

Своеобразие идентификации странников позволяет увидеть логику аналогичных процессов в среде сибирских староверов-поморцев, напротив, гордящихся причастностью к общероссийским духовным центрам и святыням согласия. Присутствие в собрании Нифантовых знаковых для всех поморцев историко-агиографических сочинений<sup>20</sup>, категорический отказ признавать самокрещения<sup>21</sup> и явный «выговский след» в выполненных ими миниатюрах<sup>22</sup> свидетельствуют именно об этом. Сохранение связи с Россией – современной, представленной общинами единоверцев, и ушедшей «московской» – показывает, как строилась идентичность староверов, чье переселение диктовалось задачей расширения влияния на окраинах империи. В данном случае подчеркивание собственной «русскости» наряду с почитанием конкретных лиц, мест и событий<sup>23</sup> ограждало православного человека от нежелательных заимствований в бытовой и хозяйственной сферах и поддерживало целостность территориально расплывленного согласия.

Однако если староверам – странникам и поморцам – для самосохранения в чужеродной среде нужно было перестроить культурную память, лишь акцентировав заложенные в ней смыслы и ситуации, то третья группа – «безотчетливых» – столкнулась с принципиально иной проблемой. Ей предстояло в условиях тайги выжить физически и нравственно, иными словами – обосновать необходимость собственной изоляции, не имея консолидирующей доктрины и регулярной помощи извне. Поскольку исходным «материалом» выступали большей частью расплывчатые и аморфные представления о христианской догматике, то и преодоление обыденной религиозности шло по двум направлениям. На бытовом уровне его обеспечивало внедрение монашеских норм, в частности, раздельное проживание супругов<sup>24</sup>, а на ментальном, духовном – обращение к кириллице.

Дневники «тиуновской коллекции» позволяют увидеть, как словно из небытия «достаются» религиозные практики, с помощью которых происходит уже сознательное отождествление себя с христианской культурой в целом, невозможной быть разделенной между отдельными регионами, толками или согласиями. В результате, в бытовом тексте появляются заставки и концовки, а сам он пишется по правилам церковнославянской орфографии и каллиграфии и демонстрирует четкое разделение сфер: кон-

фессиональное оформляется полууставом, а личное, интимное – гражданской скорописью<sup>25</sup>.

Значение этого, казалось бы, на первый взгляд поверхностного и единичного явления на самом деле выходит за рамки истории отдельно взятой таежной общины. Желание овладеть церковнославянским языком и включить его в повседневность<sup>26</sup> говорит о том, что русский колонист для сохранения культурно-языковых особенностей в сибирском полиэтническом пространстве, должен был акцентировать именно конфессиональную сторону идентичности, зримо воплощенную в кириллице<sup>27</sup>. Тем самым, «вывод» православия из сферы обыденной религиозности конструировал новые формы единения тех, кто оказывался вне религиозной общины (старообрядческой или официальной приходской), но не готов был отказаться от воспринятых с детства идеалов и ценностей. Хронологически эти ментальные подвижки, видимо, относятся к середине XIX в. – времени, когда русский этнос полностью адаптировался к местным природным условиям<sup>28</sup>, а потому начал испытывать потребность в определении своего места в христианском социуме. Условно такой идентификационный тип можно назвать *русским сибиряком*<sup>29</sup>, понимая под словосочетанием не прямые номинации, а направленность размышлений крестьян-колонистов, «не связанных» конфессиональной доктриной, но имеющих в распоряжении кириллический текст.

Похожий на математическое уравнение ряд *сибиряк, русский и русский сибиряк* во многом гипотетичен. Однако именно с его помощью видна роль христианской книжности в переосмыслении переселенцем привычных форм идентификации. Избранные для анализа кириллические собрания отражают закономерность процесса: успех адаптации зависел от того, насколько органично его базовая идентичность включала в свои структуры региональную компоненту. Возникающая в результате разница моделей самоотождествления не была принципиальной, более важным оказывалось *самостоятельное* умение на основе прежних идеалов и норм создавать новые социальные взаимодействия. Не исключено, что причиной обратных миграций выходцев центрально-черноземных районов, наряду с отсутствием необходимых для колонизатора физических качеств<sup>30</sup>, стала их традиционная ориентация на помощь *внешних* по отношению к индивиду церковно-государственных институтов<sup>31</sup>.

Таким образом, подход к кириллической книжности как ресурсу формирования не только этноконфессиональной, но и региональной идентичности существенно расширяет исследовательское пространство русской колонизации и становится еще одним каналом для понимания механизмов, обеспечивающих максимально комфортное вхождение человека в модернизационные реалии.



## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2002–2013 гг.

<sup>2</sup> См. об этом: *Покровский Н. Н.* Путешествие за редкими книгами. М., 1984; *Дергачева-Скоп Е. И., Алексеев В. Н.* Археографическое исследование Сибири второй половины 1960-х – начала 1970-х и формирование коллекций рукописных и старопечатных книг // Книга и литература в культурном контексте. Новосибирск, 2003. С. 22–36.

<sup>3</sup> О содержании термина см.: *Лотман Ю. М.* Внутри мыслящих миров. Человек – текст – семиосфера – история. М., 1999; *Жидков В. С.* Эволюция культуры: системный подход // Системные исследования: методологические проблемы: Ежегодник 1998. Ч. 2. М., 2000. С. 252–281; *Черносвитов П. Ю.* Эволюция картины мира как адаптационный процесс. М., 2003. В методологическом плане представление о некой смыслопорождающей структуре, лежащей в основе всех сфер человеческой деятельности, восходит к структурализму К. Леви-Стросса, Р. Барта.

<sup>4</sup> Старообрядческая «библиотека Нифантовых» (из фондов Томского областного краеведческого музея): Каталог / Сост. О. Н. Бахтина, Е. Е. Дутчак, Е. Г. Захарова. Томск, 2005; *Дутчак Е. Е.* Старообрядческие таежные монастыри: условия сохранения и воспроизводства социокультурной традиции (вторая половина XIX – начало XXI в.). Дис. ... д.и.н. Томск, 2008. С. 427–496; *Бахтина О. Н.* Сибирская крестьянская библиотека. Новые поступления Томского областного краеведческого музея // Государственные и частные библиотеки. Русская книга в дореволюционной Сибири. Новосибирск, 1987. С. 139–161.

<sup>5</sup> Части третьего собрания хранятся в НБ ТГУ и ИИ СО РАН, кроме того, в фондах последнего обнаружена рукопись с автографом А. Н. Нифантова.

<sup>6</sup> Осознающие себя противниками никоновских реформ, но затрудняющиеся с определением принадлежности к конкретному старообрядческому согласию. См.: *Липинская В. А.* Конфессиональные группы православного населения Западной Сибири // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 117, 126.

<sup>7</sup> Соотношение между четырьмя книгами, условно служебной литературой (книги для общественного и домашнего моления, молитвословия и песнопения) и уставными текстами таково: странники – 56,5% – 38,3% – 5,2%; поморцы – 61,5% – 30,8% – 7,7%; «безотчетливые» – 73% – 24% – 3%.

<sup>8</sup> О способности ритуала упорядочивать социальные взаимодействия см.: *Никитина С. Е.* Пение и говорение в народном восприятии // Логический анализ языка. Язык речевых действий. М., 1994. С. 159–165; *Поздеева И. В.* Литургический текст как исторический источник // Вопросы истории. 2000. № 7. С. 112–120.

<sup>9</sup> В обоих собраниях присутствуют старопечатные служебные Минеи, Октоихи.

<sup>10</sup> Подробнее: *Дутчак Е. Е.* Геополитическая символика сквозь призму эсхатологии (вопросы формирования социальной основы староверия) // Общественные науки и современность. 2010. № 3. С. 163–172.

<sup>11</sup> Здесь: референция и позиционирование – выбор социального эталона и стремление участвовать в привлекательной системе отношений.

<sup>12</sup> В страннических кельях запрещено держать синодальные и старообрядческие издания.

<sup>13</sup> Об успехе Нифантовых говорит рассыпавшееся уголовное дело по обвинению их «в распространении раскола», когда 10 свидетелей разного пола, возраста и вероисповедания отказались давать показания против братьев. См.: РГАДА. Ф. 1431. Оп. 1. Д. 3955 (1892 г.).

<sup>14</sup> См.: ТЕВ. 1898. 15 мая. № 10. С. 16–17; Крестьянство Сибири в эпоху капитализма. Новосибирск, 1983. С. 60?72.

<sup>15</sup> Г. Н. Старикова установила соответствие их нормам XVI – первой половины XVII в. Подробнее о книжном собрании «безотчетливых» см.: *Бахтина О. Н., Дутчак Е. Е., Старикова Г. Н.* Берестяные книги в фонде редких книг Томского краеведческого музея // *Провинция в русской культуре. II Ремезовские чтения.* Новосибирск, 2008. С. 110–121.

<sup>16</sup> Публ.: *Приль Л. Н.* «Островной летописец» // *Тр. Томского гос. объедин. ист.-архитект. музея.* Томск, 1995. Т. 8. С. 183–222; *Мальцев А. И.* «Книга пасхальная» – берестяной старообрядческий дневник за 1956–1975 гг. // *История русской духовной культуры в рукописном наследии XVI–XX вв.* Новосибирск, 1998. С. 263–272.

<sup>17</sup> Автор выражает признательность Л. А. Чиндиной и Л. Н. Приль за информацию об этническом составе коренного населения Прикетья.

<sup>18</sup> 1-ый псалом, Житие Авраамия Ростовского, «Слово о Феодоре купце, иже взимаа злато у жидови́на дал в поручники образ Христов».

<sup>19</sup> Согласно странническому вероучению обряд крещения физически отделяет «истинных христиан» (здесь: бежавших из «никонианского мира») от всех прочих и потому гарантирует спасение души.

<sup>20</sup> Например, печатная «История об отцах и страдальцах Соловецких» (Супрасль, конец 1780-х гг.), «Виноград российский» и Житие Мемнона в рукописи 60–80-х гг. XVIII в.

<sup>21</sup> О сочинении А. Н. Нифантова против самокрещенцев см.: *Панич Т. В., Титова Л. В.* Описание собрания рукописей ИИФиФ СО АН СССР. Новосибирск, 1991. С. 181. № 1/78.

<sup>22</sup> Старообрядческая «библиотека Нифантовых»... С. 62, ил. 14.

<sup>23</sup> Подробнее об идентификационной технологии «персонификации сакрального» см.: *Семененко-Басин И. В.* К вопросу об изучении религиозного традиционализма: персонификация святости в современном старообрядчестве // *Вестник РУДН. Серия «История России».* 2009. № 2. С. 121?126.

<sup>24</sup> Отметим, что в крестьянских скитах на Алтае в середине XIX в. раздельное проживание супругов также компенсировало отсутствие религиозного единства. См.: ГАТО. Ф. 170. Оп. 2. Д. 234; Оп. 11. Д. 1125.

<sup>25</sup> Образец опубликован: *Приль Л. Н.* Аспекты старообрядческого дневника: «Божий мир» и «апостольская община» // *Тр. Томского гос. объедин. ист.-архитект. музея.* Томск, 1996. Т. IX. С. 154–155; лингвистический анализ текста см.: *Старикова Г. Н.* «Женские записки» крестьянской библиотеки // *Вестник НГУ.* 2011. (В печати).

<sup>26</sup> На ситуацию «овладения» прямо указывает разное написание в одном тексте окончаний прилагательных мужского рода единственного числа в родительном падеже: -аго и -ого. Важно подчеркнуть также, что в православной традиции

церковнославянский язык применялся лишь в литургическом действе и при обозначении абстрактных, мировоззренческих понятий. См. об этом: *Успенский Б. А.* Краткий очерк истории русского литературного языка XI–XIX вв. М., 1994; *Мыльников А. С.* Книга и национальная культура // Книга: исследования и материалы. М., 1990. Сб. 61. С. 52–54.

<sup>27</sup> Косвенным подтверждением является утрата этно-языковых качеств русскими в районах с отсутствием развитой сети православных храмов: *Вахтин Н. Б., Головкин Е. В., Швайцлер П.* Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. М., 2004; *Сандерланд В.* Русские превращаются в якутов? «Обычнородчивание» и проблемы русской национальной идентичности на севере Сибири, 1870–1914 гг. // Российская империя в зарубежной историографии. М., 2005. С. 199–227.

<sup>28</sup> Показатели адаптации – восстановление традиционного рациона и восприятие Сибири как «своей», населенной православными землями. См.: *Родигина Н. Н.* «Земля обетованная» или «каторжный рай»: Сибирь в восприятии крестьян Европейской России второй половины XIX в. // Моя Сибирь. Вопросы региональной истории и исторического образования. Новосибирск, 2002. С. 24–33; *Шелегина О. Н.* Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения русского населения Сибири в XVIII – начале XX в. Новосибирск, 2005.

<sup>29</sup> Термин активно использовался в переселенческом дискурсе второй половины XIX в. и научно обоснован в монографии: *Between heaven and hell: the myth of Siberia in Russian culture.* N.Y., 1993. P. 6. О сходных процессах в среде современных дунайских староверов, считающих себя «русскими липованами» см.: *Пригарин А. А.* Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. Одесса; Измаил; М., 2010. С. 393.

<sup>30</sup> М. К. Чуркин, установивший этот факт, считает его следствием низкого уровня жизни в центральных районах России. См.: *Сибирское общество в условиях трансформации конца XIX – начала XX вв.: идентичность и стратегии поведения.* Омск, 2009. С. 71–112.

<sup>31</sup> См.: *Крылов М. П.* Региональная идентичность в историческом ядре Европейской России // Социс. 2005. № 3. С. 13–23.

## Г. Дьёни ЭКСПАНСИЯ МОСКОВСКОГО ГОСУДАРСТВА И ФИННО-УГОРСКИЕ НАРОДЫ В ВЕНГЕРСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Давно известно, что самыми близкими родственниками венгров по языку являются финно-угорские или уральские народы<sup>1</sup>. Тем не менее, в венгерской историографии история последних изучена относительно слабо: она представлена немногочисленными статьями, тогда как обобщающих трудов по истории отдельных родственных народов до сих пор нет (исключение здесь составляют эсты и финны, которые имеют свою государственность)<sup>2</sup>.